



# RAÍCES CHINAS

RAÍCES CHINAS [1. *China Root*, Shambhala Publications, Inc. 4720 Walnut Street Boulder, Colorado 80301 [www.shambhala.com](http://www.shambhala.com)]  
de David Hinton (\*)



## INTRODUCCIÓN

¿Qué pasa si desmontamos todas nuestras construcciones conceptuales humanas, todas las explicaciones y supuestos que estructuran la conciencia y nos orientan y definen como centros de identidad? Hacerlo no en abstracto, sino a nivel de la experiencia inmediata. ¿Qué nos dejaría eso? ¿Qué podríamos descubrir sobre nosotros mismos a niveles más profundos que las historias y pensamientos contingentes que nos definen como centros de identidad? ¿Y qué significaría sobre la textura de la experiencia cotidiana?

Este desmantelamiento es la aventura del budismo Chan (Zen en japonés) tal como se practicaba originalmente en la antigua China, y su principal revelación es el yo más grande o la «naturaleza original» que queda después de la deconstrucción.

El despertar que el Chan cultivó fue: «ver la naturaleza original» (*jian-xin*; japonés *kensho*). Y al cultivar este despertar, los sabios maestros del Chan actuaron como un equipo de demolición desensamblando cada posible historia o explicación, idea, suposición o certeza. El mundo conceptual chan suena como una constelación de respuestas, una explicación clara de la conciencia y el Cosmos y su interrelación, y lo es. Pero al final, el Chan desmantela todas nuestras respuestas, incluida las suyas, para dejar una nueva forma de ser.

El maestro chan Huangbo (m. 850) de la dinastía Tang comparó este desmantelamiento con “limpiar montones de mierda”. Es el cultivo de una clase de libertad notablemente rica e incluso extática, aunque la naturaleza de esa liberación depende de las historias e ideas que se deconstruyen, de ahí la necesidad de comprenderlas primero. En el Chan no se trata simplemente de tranquilizar la mente: eso sucede, pero de manera sobrevenida. En cambio, al vaciar la conciencia del centro de identidad aislado que damos por sentado en nuestra vida diaria, el Chan intenta liberarnos en una identidad más amplia que está tejida integralmente con el entorno natural, la tierra y el Cosmos. Este es el despertar chan: una especie de liberación radical, una libertad que lo transforma todo, desde la identidad y la experiencia cotidiana inmediata hasta la muerte misma. Y exige una mente salvaje y sin miedo.

La aventura chan responde a una sensación de exilio desarraigado provocada por una ruptura fundamental entre uno mismo y todo lo demás, una sensación de alienación que estructura la conciencia de manera mucho más radical en nuestro mundo moderno que en la antigua China. La gran colección de casos (*koan*) de *La Puerta Sin Puerta* (1228 e.c.) describe poéticamente esto como vivir «la vida de un fantasma, aferrándose a las malas hierbas y los árboles». Es una sensación de no estar presente en la propia experiencia de vida inmediata o de estar atrapado en algún interior radicalmente separado del vasto exterior de la realidad empírica, junto con la sospecha de que no tiene por qué ser así, que algún tipo de inmediatez y totalidad es posible.

Esa integridad era la condición humana original, un hecho fundamental para el pensamiento y la práctica chan. El Chan es, como veremos, un retorno de la conciencia a este nivel cultural primordial: de ahí el cultivo del Chan del despertar como una reinención de la «naturaleza original» de la conciencia. La totalidad primordial de la humanidad comenzó a desvanecerse durante el Paleolítico, cuando las personas lentamente se volvieron autorreflexivas y conscientes de sí mismas y como separadas del resto de la existencia. Fue un período en el que los humanos todavía estaban enraizados en procesos naturales y, sin embargo, lo suficientemente separados como para producir una rica tradición artística y espiritual. Pero esa incipiente separación eventualmente se convirtió en una ruptura con la llegada de la cultura agraria neolítica, cuando la gente comenzó a establecerse en aldeas (enclaves permanentes separados del entorno natural) y comenzó a controlar la «naturaleza» en forma de plantas y animales domesticados: una relación instrumentalista separada del mundo.

El advenimiento de la escritura alfabética completó esta transformación. En las culturas primitivas, el lenguaje (que existía solo como pensamiento o habla) y todo los procesos mentales se movían de la misma manera que todo lo demás: apareciendo, evolucionando, desapareciendo.

No había una separación fundamental entre los reinos subjetivo y objetivo. Pero con la escritura, la gente pudo escribir sus pensamientos, haciéndolos parecer permanentes: podían volver a esos pensamientos más tarde, y otros podían leer esos pensamientos en tiempos y lugares distantes. La escritura parece desafiar la naturaleza fugaz de nuestra realidad interior, creando la ilusión de un mundo subjetivo inmaterial y atemporal, un reino mental permanente que está separado del mundo de una manera radicalmente ontológica. La escritura hizo que los procesos mentales parecieran inmutables por primera vez. Y para agravar esto, las palabras en lenguajes alfabéticos tienen una relación arbitraria con el mundo de las cosas, reforzando esta separación entre la subjetividad y el mundo. Todo esto llevó pronto a una mitificación de ese mundo interior como a través de la concepción de un «alma» o «espíritu», produjo las cosmologías y teologías dualistas que dividen el mundo en un reino espiritual (alma/cielo) y un reino material (cuerpo/tierra). Eso estableció las cosas de este mundo como objetos de pensamiento trascendental, como ontológicamente allá afuera y fuera de nosotros. Reemplazó la experiencia inmediata de las cosas en sí mismas por el conocimiento y la explicación de ellas.

Este proceso de ruptura supuso un cambio desde la cosmovisión ginocéntrica[2. Lo femenino como valor central. N.d.T.] del Paleolítico a una cosmovisión androcéntrica. En China, el proceso se completó con los inicios históricos de la civilización china en la dinastía Shang (1766-1040 a.e.c.), que fue de hecho ferozmente patriarcal. Durante la dinastía Shang, se creía que todas las cosas fueron creadas y controladas por una deidad monoteísta masculina y todopoderosa muy parecida al dios del cielo de la teología judeocristiana, una deidad conocida simplemente como Señor Celestial. Los antepasados de todos vivieron en un reino espiritual y tenían el poder de influir en los eventos terrenales, por lo que la gente oraba y les ofrecía sacrificios. El Señor Celestial era el jefe todopoderoso de estos antepasados, y era el gran antepasado de los gobernantes masculinos Shang. Por lo tanto, el Señor Celestial proporcionó a esos gobernantes una fuente trascendental de legitimidad a través del linaje. Y les dio un poder divino, porque a través de la oración y el ritual podían influir en la configuración de los eventos del Señor Celestial. Todos los aspectos de la vida de las personas estaban así controlados por el emperador: el clima, la cosecha, la política, la economía, la religión, etc. De hecho, como en el Occidente tradicional, la gente no se sentía sustancialmente diferente de los espíritus, porque el reino humano era simplemente una extensión terrenal del reino espiritual.

Con el tiempo, los emperadores Shang se volvieron tiránicos y la dinastía fue derrocada por la dinastía Chou (1040-223 a.e.c.), después de lo cual los gobernantes Chou reinventaron al Señor Celestial como un "Cielo" impersonal, poniendo así fin a la pretensión de los Shang de legitimidad por linaje. Los gobernantes Chou justificaron su gobierno alegando que tenían el «Mandato del Cielo», por lo que cuando su gobierno fue a su vez derrocado, la última apariencia de cosmología teocrática se derrumbó, sin dejar ningún sistema de organización para estructurar la sociedad. Filósofos como Lao Tzu y Confucio (siglos V-VI a.e.c.) lucharon por inventar un nuevo marco filosófico que pudiera reemplazar el sistema espiritualista por uno humanista basado en la realidad empírica. Un aspecto de esta transformación fue la reinención del cielo como un fenómeno enteramente empírico, la fuerza cosmológica generativa que impulsa la transformación en curso del

proceso natural, secularizando así lo sagrado y al mismo tiempo invistiendo lo secular con dimensiones sagradas: lo que hoy llamaríamos una forma de panteísmo.

Este momento de transición pronto fue reemplazado por un concepto completamente secular: el Tao, que era esencialmente sinónimo de «cielo», pero sin las implicaciones metafísicas. Tao es el concepto central en el taoísmo, tal como se formuló en el *I Ching* (segundo milenio a. e.c.) y los textos poéticos del *Tao Te King* de Lao Tzu (siglo VI a.e.c.), se convirtieron en la obra fundamental de la filosofía espiritual china y la fuente original más profunda del pensamiento y la práctica del Chan. De hecho, la ontología/cosmología taoísta proporciona el marco conceptual que da forma al Chan en sus niveles fundamentales. Como veremos en el primer capítulo, Lao Tzu usa el término Tao para describir el Cosmos empírico como un solo tejido vivo que es inexplicablemente generativo por su propia naturaleza. La pertenencia a este tejido mágico hizo que el mundo de la experiencia inmediata fuera completamente misterioso, maravilloso y suficiente en sí mismo. Ya no era necesario investir la realidad con dimensiones imaginadas de lo sagrado o divino.

La visión de Lao Tzu se deriva aparentemente de una tradición primordial que persistió fuera de las estructuras del poder teocrático de las dinastías Shang y Chou. Incluso aquí, al comienzo de la filosofía china, había un anhelo por un pasado primordial. Y de hecho, al igual que el *I Ching*, el *Tao Te King* parece haber sido construido en gran parte a partir de fragmentos transmitidos por una tradición de sabiduría oral. Como tal, representa un retorno a los niveles más tempranos de la cultura proto-china: al Paleolítico, donde, al parecer, el Cosmos empírico fue reconocido como femenino en su naturaleza fundamental, como un organismo magistral y perpetuamente generativo en constante transformación. De hecho, Lao Tzu a menudo se refiere al Tao como femenino, mujer o madre. Esta es la raíz de un hecho notable: la alta civilización china, a pesar de toda su complejidad y sofisticación, nunca olvidó sus orígenes ginocéntricos. De hecho, lo primitivo era precisamente lo responsable de la naturaleza distintiva de su complejidad y sofisticación. El Chan es parte integral de ese complejo cultural, y solo cuando se ve de esta manera se puede entender realmente el Zen contemporáneo.

—

El Zen estadounidense (y el europeo. N.d.T.) generalmente ve su tradición como una corriente del budismo que comenzó en la India, pasó por China (con algunos desarrollos significativos), luego a Japón (donde se conoció como Zen, la pronunciación japonesa del ideograma Chan, y donde se desarrolló aún más ), y luego, doce siglos más tarde, pasó a América, (a Europa) donde la tradición está configurada principalmente por su antecedente japonés. Esta narrativa implica un impresionante proyecto de apropiación cultural en el que el Chan se presenta como si fuera japonés: los nombres de los maestros chan chinos se han traducido ampliamente en japonés, al igual que terminología importante que incluye términos tales como *zen*, *koan*, *kensho*, *satori*, *mu*.

Esa historia no está mal, pero omite casi todo lo que le importa al Chan. Sería más exacto decir que cuando el budismo llegó a China durante el primer siglo de la era actual, fue reinterpretado y remodelado fundamentalmente por el pensamiento taoísta, y su sensibilidad metafísica [india] más

abstracta se transformó en una visión terrenal y empírica [en China]. El resultado de esta amalgama, que comenzó a tomar forma entre los siglos III y V d.e.c., es el Chan. Y en esta transformación, el budismo fue tan transformado por el pensamiento taoísta que, aparte de algunas aspectos institucionales, apenas es reconocible como budismo.

Pero puede ser aún más exacto decir simplemente que la influencia del budismo llevó a la filosofía china nativa a un nuevo nivel de claridad e intensidad, ya que los creadores del Chan adoptaron esencialmente aspectos del budismo (textos, ideas, prácticas) que encontraron útiles para enriquecer su propia comprensión taoísta, al tiempo que los vuelve a concebir fundamentalmente en términos taoístas. El más importante de estos elementos budistas importados fue un enfoque central en la naturaleza de la mente vacía, la conciencia vacía de todo contenido, un enfoque cultivado a través de una práctica altamente desarrollada de meditación de la mente vacía conocida como *dhyana*. Como veremos, el Chan encontró que la meditación *dhyana* era una etapa útil en el entrenamiento, pero en niveles más avanzados la reconcibió y finalmente la desmanteló, volviendo a una versión enriquecida del concepto de meditación del antiguo taoísmo. Y el desmantelamiento del marco conceptual budista forma parte de la aventura chan de arrasar con todas las construcciones conceptuales. Este imperativo de desmontar ideas estuvo ciertamente presente en las formas de budismo que llegaron a China. En parte esta es la razón por la que atrajo a los artistas e intelectuales chinos. Pero la deconstrucción chan opera de manera muy diferente porque fue heredada principalmente del taoísmo temprano. Al final, el budismo es solo una malla en la superficie del Chan. En profundidad, el proyecto deconstructivo del Chan amplía una tradición de demolición que fue la esencia del taoísmo desde sus orígenes en el *Tao Te King*, y el resultado final del desmantelamiento queda definido por el marco conceptual taoísta/chan terrenal.

Entonces el Chan fue tanto budismo como una rebelión contra el budismo. Y al final, se describe con mayor precisión no como budismo reconfigurado por el taoísmo, sino como taoísmo reconfigurado por un budismo que fue desmantelado y descartado después de que se completó la reconfiguración. Así lo veía la clase intelectual-artística de la antigua China: el Chan como un refinamiento y una extensión del taoísmo. De hecho, cuanto más se percibe el Chan en los niveles profundos esenciales para el despertar, más taoísta es la apariencia; mientras que cuanto más se ve a niveles superficiales o institucionales, más budista parece.

La relación también evolucionó históricamente. Cuanto más atrás miramos en el desarrollo de Chan temprano, más referencias encontramos al budismo importado, sus textos, terminologías, rituales, prácticas: porque los intelectuales chinos estaban luchando por comprender lo que este nuevo sistema de pensamiento ofrecía a su propio marco taoísta, y también porque los de mentalidad más convencional e institucional querían empoderarse con una autoridad venerable y exótica. Por otro lado, cuanto más tarde en la historia del chan miramos, más seguros estaban los pensadores y practicantes en su práctica y comprensión, menos frecuentes son tales referencias y más problematizadas aparecen. En el Chan maduro, tales referencias eran generalmente meras narraciones o juegos poéticos, que a menudo se usaban para involucrar a estudiantes de mentalidad convencional que estaban empapados de terminologías y conceptos budistas. Pero fue más fundamentalmente parte de una estrategia para establecer el budismo como un marco de comprensión y certeza que debía ser desmantelado. Porque la deconstrucción de tales estructuras conceptuales es la característica más esencial de Chan, su camino radical de liberación.

En parte, esta reconfiguración e incorporación del budismo *dhyana* al taoísmo fue el resultado de la traducción. El primer aspecto y el más importante de esto es lo que ahora podríamos llamar mala traducción. Los términos sánscritos fueron generalmente (mal) traducidos a términos taoístas nativos, transformando así los conceptos budistas indios en conceptos taoístas. La segunda forma en que la traducción domestica los conceptos indios importados se deriva del hecho único de que el chino no es alfabético, por lo que no puede simplemente incorporar términos sánscritos al chino. En cambio, debe transliterarlos con ideogramas chinos que tengan sonidos similares. En chino, cada sonido disponible se usa para pronunciar muchos ideogramas diferentes (a diferencia del inglés, donde cada palabra generalmente se pronuncia de manera diferente a todas las demás palabras), por lo que había opciones para cada sonido sánscrito que necesitaba transliteración. Al tomar esas decisiones dentro de su propio marco filosófico taoísta, los académicos a menudo eligieron significados que agregaron nuevas dimensiones chinas más nativas a los conceptos indios. *Samadhi*, que en el budismo indio significa «conciencia vaciada de todo contenido subjetivo», se convierte en chino en el sugestivamente elemental «tres tierra en sombras». *Tathagata*, un nombre para Buddha, que significa “el así-venido o así perfeccionado”, se convierte en “llegada del tejido existencial”. Y *dhyana* (“meditación”) se convierte en *chan* (禪), que originalmente significaba “altar” y “sacrificio a los ríos y montañas”, y veremos que su etimología sugiere “el Cosmos simplemente solo y exhaustivamente consigo mismo”.

Las fuentes nativas del Chan también se pueden ver en las formas literarias que adoptan los textos chan, que surgieron a partir de formas desarrolladas mucho antes en la tradición china. En su naturaleza fragmentaria y paradójica, los textos chan continúan las formas desarrolladas por los primeros sabios taoístas en el *Tao Te King* y Chuang Tzu (siglos VI y IV a.e.c.). Los textos que registran las enseñanzas de los maestros chan, a menudo como interacciones con los estudiantes, continúan una forma desarrollada en las *Analectas* confucianas (siglo VI a.e.c.) La filosofía a través de la narración (en lugar de la construcción de sistemas abstractos) es típica de todos esos libros chinos antiguos, así como en la literatura de chan. Y finalmente, la poesía y la comprensión poética del Chan en prosa surgieron de una cultura para la cual la poesía era central y universalmente practicada por artistas e intelectuales.

Como refinamiento del taoísmo, el Chan llegó a definir el marco conceptual de los artistas e intelectuales de China. Se convirtió en la expresión más clara, destilada y desarrollada de ese marco. Los maestros chan formaban generalmente parte de esa clase de artistas e intelectuales. Recibieron la misma educación clásica y se asociaron ampliamente con artistas e intelectuales que, por lo general, practicaban el Chan de alguna forma. El monasterio chan era un centro intelectual permeable que permitía un movimiento fluido hacia adentro y hacia afuera. Los monjes visitaban a menudo a los artistas e intelectuales, y esos artistas e intelectuales a menudo visitaban los monasterios para ver amigos, practicar y consultar a los maestros chan. Además, cuando viajaban lejos de casa, a menudo se detenían en los monasterios, que funcionaban como posadas.

Como todos los aspectos de la alta cultura china (filosofía, artes, gobierno), el Chan era exclusivo de la clase intelectual y artística y tenía poco en común con la miríada de formas del budismo religioso practicado por las masas analfabetas. Y en sus niveles centrales, estaba poco preocupado por el ideal del *bodhisattva* de la compasión y por la responsabilidad social, ya que ese era el reino del confucianismo. (La mente de los artistas e intelectuales tenía dos aspectos en la antigua China: el confuciano socialmente comprometido, que practicaban en su trabajo como burócratas del gobierno;

y el taoísta espiritual, que practicaban en sus vidas privadas). Estos artistas e intelectuales no vieron el Chan como una religión o institución dedicada al trabajo social, sino como una práctica filosófica que cultiva una profunda comprensión de la naturaleza empírica de la conciencia y del Cosmos. Y su trabajo creativo estuvo profundamente influenciado por el Chan. De hecho, la poesía, la caligrafía y la pintura se consideraban en general formas de práctica y enseñanza chan.

---

El proceso histórico de transformación cultural que creó el taoísmo y el chan es muy similar a lo que ha sucedido en Occidente durante los últimos siglos: el colapso de un marco monoteísta, pasando por una fase de panteísmo (deísmo y romanticismo), y terminando en nuestra cosmovisión científica secular actual. China está casi tres mil años por delante de Occidente en este sentido, y sus innovaciones son informativas porque están radicalmente libres de los supuestos fundamentales que todavía dan forma al pensamiento occidental. El modelo chino es particularmente relevante para nuestra situación contemporánea por varias razones. Primero, tiene una base empírica: se basa en conocimientos que no provienen de creencias o especulaciones abstractas, sino de una atención cercana a la naturaleza profunda del proceso cosmológico y a nuestra experiencia diaria. Y así, se ajusta a la comprensión científica moderna, al tiempo que agrega una fenomenología empírica mucho más poderosa y matizada que cualquier cosa que se encuentre en la cultura occidental. En segundo lugar, es profundamente ginocéntrico, una cosmología que ve el Cosmos como femenino en su esencia y cuyas fuentes profundas se encuentran en la sabiduría oral y en las tradiciones de las culturas paleolíticas ginocéntricas. En tercer lugar, es lo que ahora podríamos llamar «ecología profunda», lo que significa que entrelaza la conciencia humana con el «mundo natural» en los niveles más fundamentales, una alternativa radical a los supuestos tradicionales de nuestra cultura.

Estos elementos definen el despertar que ofrece el budismo chan. Ese despertar es una libertad radical que se abre cuando se deconstruyen las estructuras conceptuales, cuando «cortamos el camino de la mente», como expresan las imágenes poéticas de *La Puerta sin Puerta*: «si no se corta el camino de la mente, se vive la vida de un fantasma, aferrado a la maleza y los árboles». De ahí el famoso principio chan de que la comprensión reside fuera de las palabras y las ideas. Pero la naturaleza de esa libertad está de hecho definida por las mismas palabras e ideas que el Chan dismantela: las suposiciones filosóficas nativas que dieron forma a la conciencia de los artistas e intelectuales de la antigua China, y que están en gran parte ausentes en los practicantes occidentales. Pero parece que en su migración a Japón y, más de un milenio después, de Japón a América (y a Europa), el marco filosófico nativo del Chan fue en gran parte olvidado, ya que está casi ausente en los textos de enseñanza estadounidenses modernos y en las traducciones de la literatura chan original. (Este problema y cómo se aborda en este libro se explican en la Nota del lector que sigue a esta Introducción).

Conocemos las enseñanzas chan originales a través de textos. Incluso cuando se traducen con precisión, las enseñanzas de esos textos pueden parecer herméticas y desconcertantes, pero una vez que entendemos el marco taoísta/chan, se vuelven mucho más comunicativas y accesibles. Los elementos esenciales de Chan se resumen en un poema notablemente conciso atribuido a Bodhidharma (m. 530 d.c.)<sup>[3]</sup>. Como ocurre con la mayoría de las figuras originarias de la filosofía china —Lao Tzu, Chuang Tzu, Confucio—, varias figuras chan seminales parecen haber evolucionado



con el tiempo. Los textos que registran sus vidas y enseñanzas solo tomaron forma después de sus muertes, y esos textos tendieron a crecer y cambiar con el tiempo a medida que se editaban y reescribían nuevos relatos. Es imposible saber qué tan exactos o inexactos son tales registros: se perdieron una gran cantidad de textos chinos antiguos, sin mencionar los tomados por los estudiantes, por lo que no se pueden descartar conexiones directas con relatos contemporáneos. Además, el Chan era en gran parte una tradición oral, por lo que gran parte del historial de un maestro podría haberse transmitido oralmente con una precisión razonable. En cualquier caso, esas figuras construidas y sus enseñanzas son de hecho lo que define la tradición Chan. Entonces, este libro hablará de ellos y de los registros de sus enseñanzas, de la forma en que llegaron a ser entendidos por la comunidad Chan en la antigua China: como representaciones de figuras históricas reales y sus enseñanzas. ], quien es según la leyenda el Primer Ancestro del Chan en China y una figura fundamental en el origen de Chan como cuerpo de pensamiento y práctica:

*Una transmisión separada y fuera de toda enseñanza,  
no fundada en hermosas palabras,  
Apuntar directamente a la mente.  
Ver la naturaleza original, te convierte en Buddha.*

教	外	別	傳
enseñanza	fuera de	separada	transmisión
不	立	文	字
no	fundada en	elegantes	palabras
直	指	人	心
directo	apuntar a	persona	mente
見	性	成	佛
ver	naturaleza original	convertirse en	Buddha

Pero para entender esto, debemos entender por qué Bodhidharma dice estas cosas, y qué quiere decir con «transmisión», «mente», «naturaleza original» e incluso «Buddha». Tal comprensión requiere que leamos el poema dentro del marco filosófico nativo del Chan. Fundamentalmente, ese marco es la ontología/cosmología taoísta, la herencia intelectual nativa que los practicantes



originales de chan dan por sentada. Como tal, impregna la enseñanza chan original. Y es revelador que rara vez se discute directamente en los textos chan porque esas ideas eran simplemente un presupuesto compartido. Pero gran parte de la enseñanza chan representa la percepción de ese marco asumido, ya que la práctica chan trataba de comprender ese marco no como ideas abstractas, sino como experiencia inmediata real. Eso significaba “ver la naturaleza original”, el término que aparece como la definición de despertar no solo en la última línea del poema de Bodhidharma, sino a lo largo de la tradición.

La presente obra *China Root* (Raíces chinas) describe este marco de ideas nativo. Cada capítulo aborda de la manera más simple posible una dimensión clave del pensamiento y la práctica chan. El libro también trata de mostrar cómo esas ideas fueron sistemáticamente desmanteladas por los maestros taoístas/chan, y cómo es este mismo desmantelamiento lo que conduce a la liberación del despertar. Entender el Zen en su antigua forma Chan solo puede transformar la práctica del Zen. Una vez reinvertido a sus raíces taoístas/chan, se vuelve no solo sencillo y accesible, sino también dinámico con la energía fértil de la tierra y el cosmos. Y esas raíces transforman la «perplejidad zen» genérica en un misterio terrenal que fácilmente puede ser habitado en la vida diaria. Porque mientras que el impulso central de la práctica zen es estar inmediatamente presente en la vida de uno, en lugar de vivir perdido en el reino aislado del pensamiento, el marco taoísta/chan nativo del Zen agrega dimensiones profundas e inesperadas a esa presencia, abriendo la posibilidad de tejer la conciencia con el entorno natural, la tierra y el Cosmos.

Los poemas chinos antiguos hablan de montañas que tienen raíces: aquí está los cimientos del Zen, su raíces chinas.

© 2020 by David Hinton

---

Ilustración de cabecera: Obra de Shitao (1641-1719), un pintor chino de la dinastía Qing. Fue también monje chan, calígrafo, poeta, arquitecto y paisajista.  
Traducción de Dokushô Villalba para Zendo Digital.



(\*) David Hinton es un poeta y traductor estadounidense. Estudió chino en la Universidad de Cornell y en Taiwán. Ha publicado numerosos libros de poesía y ensayos y muchas traducciones de la antigua poesía y filosofía chinas. Estas traducciones se han ganado un gran reconocimiento por crear textos contemporáneos convincentes que transmiten la textura literaria y la densidad filosófica de los originales. Este trabajo le valió a Hinton una beca Guggenheim, numerosas becas de NEA y NEH, y los dos principales premios otorgados a la traducción de poesía en los Estados Unidos: el premio Landon Translation (Academy of American Poets) y el premio PEN American Translation. Primer traductor en más de un siglo en traducir las cinco obras maestras fundamentales de la filosofía china —I Ching, Tao Te Ching, Chuang Tzu, Analects y Mencius— Hinton recibió recientemente un premio a la trayectoria de la Academia Estadounidense de Artes y Letras.

Otros libros de David Hinton

Escritos:

- *Awakened Cosmos (Essay)*
- *Desert (Poetry)*
- The Wilds of Poetry (Essay)*
- *Existence: A Story (Essay)*
- *Hunger Mountain (Essay)*
- *Fossil Sky (Poetry)*

Traducciones:

- *The Selected Poems of Tu Fu No-Gate Gateway*
- *I Ching*
- *The Late Poems of Wang An-shih*
- *The Four Chinese Classics Classical Chinese Poetry*
- *The Selected Poems of Wang Wei*
- *The Mountain Poems of Meng Hao-jan*
- *Mountain Home*
- *The Mountain Poems of Hsieh Ling-yün*
- *Tao Te Ching*
- *The Selected Poems of Po Chü-i*
- *The Analects*
- *Mencius*

- *Chuang Tzu: The Inner Chapters The Late Poems of Meng Chiao*
- *The Selected Poems of Li Po*
- *The Selected Poems of T'ao Ch'ien*